

Julio Calvo Pérez

La gramática aimara de Bertonio (1603) y la escuela de Juli

En el prefacio al lector del *Arte de la Lengua Aymara* compuesta por el Padre Ludovico Bertonio Romano, jesuita, y publicada en 1603,¹ se lee:

en este [pueblo] de Juli, cuyas parrochias estan a cargo de la compañía de Iesus moran de ordinario siete, y ocho sacerdotes, y mas religiosos dela misma orden, por ser muchos los indios que en cada pueblo estan empadronados (...) (p. 11).

Esta alusión geográfica a la misión de Juli y el hecho de que ésta esté ubicada geográficamente en sitio tan estratégico por la confluencia de tres lenguas de indios importantes en la zona, el quechua, el aimara y el puquina, sirven de pretexto para esbozar algunos razonamientos sobre la ubicación de las escuelas que aunaran los pareceres de los misioneros gramáticos desde sus primeras obras filológicas o gramaticales en tierras de América del Sur. No obstante, no hay muchos datos *a priori* que permitan mantener una filiación geográfica tan concreta como ésta, ni siquiera la adscripción total de las ideas lingüísticas del momento a compañía religiosa alguna, en este caso a los jesuitas, en detrimento de dominicos o agustinos.

Lo que conocemos hasta ahora es la existencia de un molde latino, de un procedimiento de análisis lingüístico eminentemente productivo, cuyo antecedente más inmediato son las *Introducciones latinas* de Antonio de Nebrija.² La distribución de los casos del nombre, el esta-

¹ Todas las referencias del texto a Bertonio, si no son especificadas, corresponden a la obra que se glosa.

² El mismo Nebrija sirve también de referencia obligada, cuando no de pauta absolutamente inmediata, para la elaboración de los diccionarios bilingües de la época, entre ellos el *Léxico* de Domingo de Santo Tomás y los *Vocabularios* de Diego González Holguín (también quechua) y Ludovico Bertonio (aimara), por

tuto paradigmático del verbo, la división en ocho partes de la oración son herencia inmediata del nebrisense. Además, y en contra de lo que se ha dicho con frecuencia, el modelo de Nebrija es lo suficientemente importante como para que por estas fechas se escribieran gramáticas de indios de la perfección de la de Domingo de Santo Tomás (Valladolid 1560), la de Diego González Holguín (Lima 1607), ambas del quechua, la del propio Ludovico Bertonio (Roma 1603) del aimara o la de Joseph de Anchieta (Coimbra 1595) del tupí, cuyos autores son un dominico en el primer caso, jesuitas en los tres restantes. El modelo explicativo es, en todos los casos, autosuficiente y decir que se toma como molde el latín es decir mucho pero al mismo tiempo casi nada, ya que a cada lengua se le da el tratamiento debido, punto en el que conviene ver si existe alguna proposición particular de escuela.

En la *Doctrina Christiana y Catecismo para Instruccion de los Indios* (AA.VV. 1584), compuesto en las tres lenguas, castellano y «las dos lenguas generales de este reyno, quichua y aymara» ya se destacan con nitidez una serie de rasgos acordados por consultores y redactores, que serán doctrina común para todos los gramáticos de aquellos lugares. Por eso, antes de relatarlos conviene señalar que los principales principios de actuación lingüística existían mucho antes de que Bertonio se dispusiera a redactar su *Arte* aimara. En primer lugar, porque ya existía el aludido molde nebrijano, previo al descubrimiento y conquista de América, pero al mismo tiempo tan oportunamente prematuro; y en segundo, porque un nuevo molde acomodaticio había surgido con nitidez de las pesquisas misioneras en área peruana y de las reflexiones, previsiblemente colectivas, de aquellos que tenían un objetivo común: aprender pronto las lenguas de indios y poder evangelizar en ellas. Este segundo molde se aprecia en aspectos como los siguientes (*Catecismo*, ff. 74-84):

1º Huida de la expresión tosca o excesivamente rebuscada del quechua:

cierto publicado en Juli. Con respecto al primero puede consultarse Moreno (1994) y Calvo (e.p.).

Y por huyr el vicio de estos dos extremos se tomo el medio, que es lenguaje comun, facil y proprio, observando en la traduccion la regla de interpretar sentido por sentido, mas que palabra por palabra (f. 74),

lo cual implica que hay también acuerdos filológicos de cómo se ha de traducir. En este afán normalizador, permítasenos esta breve digresión, están inmersos aún hoy día, y con resultados a veces peores que los del momento, muchos de los cultivadores de la lingüística quechua y ello por una razón fundamental, porque han olvidado que no se debe dejar de lado el dialecto de mayor prestigio sociolingüístico y el de mayor número de hablantes a la hora de proceder a la nivelación dialectal de las lenguas. Hay que decir también, que cuando Bertonio alude a la lengua de los Lupacas lo hace basándose en su prestigio asimilable a la de los Pacasas y en la ventaja de los muchos habitantes que hablan la variedad que él describe. Por supuesto que las alusiones a los dialectos Canchis, Canas, Contes, Collas, Lupacas, Quillacas y otros citados en el *Catecismo* serán, a partir de esta monumental obra, moneda corriente en otros autores, de los cuales no se margina Bertonio. De igual modo, la lengua «tosca» de los chinchaysuyos será tenida en cuenta desde ese momento, siendo muchos los autores que aluden a ella y los que reflejan diferencias como las que precisa el *Catecismo*: *tamyan* por *paran* 'lluvia', *pachian* por *tocyan* 'rabieta', etc. No es, por consiguiente, cierto que las primeras sistematizaciones sobre esta zona dialectal se hagan a principios del siglo XVIII con las adiciones de Juan de Figueredo al *Arte de la lengua quechua* de Diego Torres Rubio: las bases de ello ya estaban sentadas para el Tercer Concilio Limense en 1584. Por tanto, no es de extrañar que un predicador como Alonso de Huerta, titular de la Cátedra de Quechua en Lima, al haber nacido en León de Huánuco, se esfuerce en su *Arte* de 1616 por poner una vela a dios y otra al diablo e indicar las diferencias entre la pulida y congrua lengua del Cuzco y la suya corrupta «que la llaman Chinchaysuyo» (f. 1v). En su obra hay, en efecto, varios datos diferenciales (-*chaw* del locativo por -*pi*, *chusku* por *tawa* 'cuatro', *ñuqakuna*, por *ñukayku* 'nosotros (excl.)', -*ma-* por -*wa-* 'pronombre objeto de 1ª pers.', etc.), que él restablece pese a la fuerza de la lengua oficializada. Aquí es, precisamente, y lo concreto de antemano, donde se puede hablar de escuela o de disposiciones de escuela, en la originalidad de cada autor o conjunto de autores de un

área determinada, pues no hay que olvidar que en la mayoría de los casos nuestros artífices trabajaban colectivamente.³

2º La exigencia anterior de modelación lingüística lleva también a distinguir en el *Catecismo* las formas de dicción (*pani* por *pana* ‘hermana de hombre’, *ullcu*, por *urcu* ‘macho’, *pis* por *pas*), las variedades de pronunciación y acentuación, que ya habían sido recogidas, como distintas a la costumbre cuzqueña de acentuar en la penúltima sílaba, por Santo Tomás (1560a, cap. 25), quien ofrece todo un recital de reglas no exento de la influencia acentual latina.

3º La disposición ortográfica al uso de las cinco vocales, pese al reconocimiento explícito de que no hay distinción operativa entre *e-i* y *o-u*. Esto lo afirma sin paliativos el *Catecismo* (f. 74v)

estas vocales e, i, y estas, o, u, sinbolizan, y assilos Indios las pronuncian indiferentemente, etiam dentro del Cuzco tomandola una por la otra

e igualmente Bertonio (f. 19):

pero es de sauer que la e, yla i muchas vezes son tan semejantes en la pronunciación, que apenas se distinguen, y lo mesmo acontece en la o, y, u, las quales muchas vezes se pueden poner la vna en lugar de la otra.

Tienen, pues, razón, los de la Academia de la Lengua Quechua en una cosa: en que ésa ya era la manera de escribir la lengua y que la escritura refleja hábitos del pasado. Ciertamente si decidimos cambiar este hábito, no creemos que sea necesario mantener, incongruentemente, el de la indiferencia gráfica en glotales y aspiradas, las que Bertonio renuncia a discriminar, pese a reconocer su existencia, porque «no he querido ser yo el primero a introducirlo» (f. 20). Bueno, esta es también la decisión del obispo de Charcas, de Santo Tomás, que prescinde de las que él llama diferencias de uso en provecho de un único panalfabeto. Mucho más explícitos son los componentes del equipo de trabajo del *Catecismo* para quienes eliminar la articulación

³ En una carta del Padre Juan Sebastián, provincial de los jesuitas del Perú, se dice que «los Padres de Juli tienen comenzado un libro de sermones y otro de exemplos en la lengua aimara (...) y también tienen hecho un vocabulario (...)), lo que da un carácter compartido a las actividades de los misioneros, ya en 1595, fecha de la carta citada.

[g] tras nasal (como en *Ynga* en el dialecto descrito por Santo Tomás) no quita para otorgar la razón a éste en cuanto a la indiferencia de grafías. Citamos textualmente (f. 75r):

Assi como la mayor difficultad de la pronunciacion está en estas sillabas ca, que, qui, co, cu, cha, che, chi, cho, chu, ta, te, ti, to, tu pronunciandolas los Indios mas asperamente o mas blandamente conforme a lo que quieren significar, assi también fuera dificultoso el buscar nuevos caracteres para diferenciar estos significados. Como este vocablo coya que significa reyna, mina, y cierto genero de heno, a manera de esparto [respectivamente: *quya*, *qhuya* y *q'uya*] (...) Algunos quissieron se vsase de esta diferencia, ca, cca, Ka, csa, ta, tta, tha, cha, chha, ça, zha. y otras a este modo: mas no conuerdan con las significaciones ni convienen los interpretes, entre si. Y assi parecio mejor escribir estas sillabas a nuestro modo: por que no se puede dar regla general que comprehenda tanta diversidad para que conforme a los caracteres se pronuncie.

4° La comprensión diferencial del exclusivo y el inclusivo, doctrina puesta en primer lugar por Santo Tomás — aunque no parece que, por la seguridad ya decantada que se le advierte, sea innovación suya, sino doctrina asimilada por discusiones previas —, pasa sin excepciones al Anónimo (1586), además de a Holguín, Torres Rubio y por supuesto también a gramáticos de otras lenguas con semejante rasgo, como ocurre con el aimara descrito por Bertonio o con el guaraní reducido a reglas por el P. Antonio Ruiz de Montoya, jesuita, natural de Lima (1640, cap. II, nota 1^a) y aún antes por el P. Joseph de Anchieta (1595, f. 12v.).

5° Lo mismo vale para otros particularismos como pueden ser las transiciones, las teorías sobre el nexa (*posposición* en Santo Tomás), el por qué de la carencia de declinación en estas lenguas, la conjugación pasiva, etc., que más que por contraste directo surgen o por acomodación al molde latino o por la necesidad de realizar una traducción adecuada de la *Doctrina Christiana* a lenguas que carecen de infraestructura conceptual para ello. Esta labor, por lo tanto, nos recuerda esa otra labor extraordinaria que realizó la Escuela de Traductores de Toledo o, en concreto, el propio Alfonso X el Sabio en el siglo XIII, a la hora de instrumentalizar para la ciencia el casi recién nacido castellano. Ello no obsta para que no exista el contraste intralingüístico, como cuando Santo Tomás compara el castellano y el latín

con el quechua, o el propio Bertonio con el aimara, o incluso estas dos lenguas amerindias entre sí, como cuando en el *Catecismo* se dice:

Mas en toda esta traduccion se usa de mpi, y nunca de nti [comitativo]. Porque nti, haria tambien equivocacion pues ti, sirve tambien de lo, que chu, en la Quichua, en las oraciones negativas, interrogativas, y prohibitivas.

Estas doctrinas son lo suficientemente versátiles para que cada uno las use a su gusto o acomode la lengua descrita a las necesidades básicas. Así, el jesuita Luis de Valdivia, al describir el mapuche en su *Arte* (Lima 1606), usa de diacríticos para la distinción entre vocal *u* bemolizada y no bemolizada, etc. Este autor recurre, además, a distinguir el singular del dual y el plural, pero no precisa marcar, por inexistentes, diferencias entre inclusivo y exclusivo.

De modo que hasta aquí, y por lo que llevamos dicho, hay un modelo general descriptivo que se corresponde bastante bien y con extraordinaria eficacia con el molde latino de Nebrija, un segundo molde, allí donde hace falta, como en el *Catecismo* (a base de lo que podríamos llamar LA ESCUELA DE LIMA, «sede tradicional de la cultura antártica (...) [que] (...) como tal recibe con sentido de capitalidad cultural, todas las experiencias lingüísticas del continente sur», como ha dicho Raúl Porras Barrenechea), en que se toman acuerdos generales de normalización, acomodación multilingüe del léxico técnico-religioso, etc. y un tercer molde en que los distintos autores o la escuela que gira en torno a ellos se decantan por soluciones particulares para una determinada área. Aspectos como el número de casos y modos, la distribución de fonemas, la calidad y orden de las categorías, la presencia, en fin, de pasiva en lenguas tan diferentes y de estructuras reales tan dispares son producto y resultado de un molde general, que, repetimos, es de suma eficacia y alta rentabilidad; otros como la disposición acentual, entre la acentuación fija, paroxítona, y la variable a tenor de lo que ocurre en latín, están a caballo entre decisiones de escuela, tipo de lengua y molde teórico. Decisión general de escuela es el hecho de señalar las particularidades léxicas y gramaticales, como la posposición, la carencia de artículo y de género, el orden de las palabras, la descripción del verbo transitivo, la causatividad y tantas otras que inauguradas por Santo Tomás para el quechua

y por Bertonio para el aimara (Calvo 1994 y Calvo n.p.) dan cuenta de la especial idiosincrasia de las lenguas de los indios. Las decisiones particulares de escuela son aquellas por las que un determinado autor se decide a buscar una solución concreta para un aspecto de la lengua: es el caso de la distinción entre el obviativo y el no obviativo por parte del Antonio Ricardo (Barzana? 1586: 34), la constancia de que el verbo concuerde siempre con la segunda persona (ibídem: 44), a lo cual hemos llamado ergatividad pragmática del quechua (Calvo 1993: & 4.1.3.1.2), y que ya había reconocido Diego de Torres Rubio (1616: 42) para estas lenguas; el funcionamiento de las partículas de ornato (-*mi* y su calidad próxima a la del verbo sustantivo), el valor doble de presente y pasado para el presente básico (*khuyani* ‘amo’ / ‘he amado’), el significado total de *pacha* para ‘espacio’ y ‘tiempo’ y otros por el estilo. Son rasgos, en definitiva, que por su particularidad y persistencia desde Antonio Ricardo a Torres Rubio y Bertonio nos aconsejan desplazar en cierta medida el núcleo de atracción inicial de Lima a Juli (más como símbolo que otra cosa, si así se quiere) a partir de 1584.

Por su parte, las aportaciones de Holguín son a veces las mismas (el caso del reconocimiento de la aposición: *Pedro huaccha* ‘Pedro el que es pobre’ en Holguín (f. 6-7); y *cayu usu* ‘enfermedad de pies’, p. 199, en Bertonio), lo que manifiesta su profunda conexión escolar, pero otras veces son diferentes (tratamientos como el de la sobredeclinación por parte de Holguín, las oposiciones racional / irracional (p. 157 y 167), animado / inanimado (p. 150) y concreto / abstracto (p. 258) por parte de Bertonio, etc.). Ello revela el excepcional grado de creatividad que presidía a cada autor y que en el caso de Bertonio se ve positivizado por su manejo preciso de los informantes con que contó y las cavilaciones colectivas en que participó.

Dicho lo anterior conviene volver a plantear el papel simbólico y real de Juli y por tanto de los jesuitas, en la explanación gramatical de la lengua aimara, lo que en relación al quechua vendría a corresponder con la misión de Cuzco, aunque más importante que ésta:

Juntarse hían (...) dos veces tanta gente como quando se juntan todas las parroquias del Cuzco (Acosta 1954: 285).

Tenemos pocas noticias de las actividades lingüísticas en Juli. Un autor como el citado padre jesuita señala que

En Juli están once de la Compañía, ocho sacerdotes y tres hermanos. Los Padres todos saben la lengua de los indios (...) y algunos dellos saben las dos lenguas, quichua y almará [sic], y algunos también la puquina, que es otra lengua dificultosa y muy usada en aquellas provincias. *Tienen gran ejercicio de la lengua, y cada día se juntan una o dos horas a conferir, haciendo diversos ejercicios de componer, traducir, etc.* [énfasis nuestro]. Con esto tenemos ya experiencia que en cuatro o cinco meses aprenden la lengua de los indios los nuestros de suerte que pueden bien confesar y catequizar, y dentro de un año pueden predicar (...) (Acosta 1954: 294).

Obsérvese que un método tan elemental como la traducción y la composición más la posterior inmersión como adultos en la lengua de los indios daba resultados fantásticos (¿hay algo de exageración en esto, nos preguntamos?). Pero volviendo a nuestro tema, el mismo Acosta señala que la misión de Juli fue creada en noviembre de 1576, un cuarto de siglo antes de que se escribiera la gramática de Bertonio. De haber sido Juli un centro importante habría que saber qué sacerdotes la componían. Acosta habla del padre Barzana de quien dice: «(...) el padre Barzana les predicó, como una hora, en la lengua aymará, con grande atención y admiración de los indios (...)» (Acosta 1954: 284).

Esto sucede no una vez sola, aunque Barzana era especialmente experto en puquina. Cita también al hermano Pizarro y cuando se habla de enseñar las costumbres y doctrina señala: «(...) el hermano Pizarro será muy a propósito para esto, porque sabe muy bien la lengua y todo lo necesario para los indios» (Acosta 1954: 285) — y más adelante habla de que se ejercita — «en su escribir y ser lengua» (Acosta 1954: 286).

Otros padres de la misión fueron Bracamonte, que lleva la mayor de las parroquias, el padre Medina y el mismo Acosta, aunque de ninguno de ellos dice nada al respecto de la lengua. Tampoco se ofrecen datos, fuera de la propaganda religiosa, del padre Martínez ni de los hermanos Pérez o Juan García, aunque de todos ellos se deduce el buen conocimiento de la lengua aimara.

Por lo demás, otros colegios como el de Arequipa y Potosí son menores, aunque este último es igualmente importante para lo que nos interesa, dado que allí se predicaba «en dos lenguas la del Cuzco y la aimará, que es la que más se usa en Potosí» (Acosta 1954: 298).

En este último lugar, y traído de Lima, permaneció Diego de Torres Rubio hasta que aprendió aimara, lengua que enseñó luego, durante mucho tiempo, en Chuquisaca, según su biógrafo Evaristo San Cristóval.⁴

Lo que tenemos por el momento es que Barzana o Pizarro debieron ser miembros influyentes en cuanto al conocimiento y expresión de la lengua aimara, lo que se suma a las aportaciones de Bertonio, años después. Pero la escuela general ya estaba consolidada y Barzana era un hombre clave. De hecho ya parecía consolidada en 1560 con los dominicos por lo que es creíble que Santo Tomás se viera influido por algún *arte*, hoy perdido. Aquí cabría entre otros el nombre del mercedario Martín de la Victoria, según señalaron Rivet y Créqui-Monfort (1951 - 1954, I: n.º. 23) y aún antes el de Pedro de Aparicio (ibídem: n.º. 1). En un segundo escalón, entre la obra del dominico y las de los jesuitas se hallaría no sólo el *Catecismo*, sino seguramente también el Antonio Ricardo, obra que algunos han adjudicado a Alonso de Barzana y que descartamos que sea de Holguín o de Santo Tomás como otros han creído. ¿Es entonces Alonso de Barzana el eslabón que falta para conectar la escuela general limeña con los particularismos de la de Juli? Estaríamos dispuestos a afirmar que sí. Coincidimos en esto con la intuición de otros conocidos investigadores, aunque no sea descartable absolutamente el nombre de Juan Martínez de Ormaechea, agustino y catedrático de quechua en Lima, nombre sugerido por Rivet y Créqui-Monfort como autor del *Anónimo*.

De hecho, cuando los jesuitas fueron autorizados a crear cátedra de quechua en Lima, con autorización de Felipe II en febrero de 1580 es cuando debió desatarse también la posibilidad de que estos comenzaran a escribir gramáticas en las lenguas vehiculares desde el punto de vista de la evangelización, lo que culminaría con las obras de Bertonio en 1603 y la de Holguín en 1607, pero con algún otro eslabón que consolidaría después los logros citados. Aquí, en este período es donde tendrían cabida las discusiones de escuela, y de escuela jesuítica, por más señas. De hecho, en la edición del *Catecismo* de 1584

⁴ Cf. la «Introducción» al *Vocabulario* de Ludovico Bertonio (1612), por parte de los editores Xavier Albó y Félix Layme, firmada en La Paz/Chukiyawu 24-III-1984.

intervinieron el padre José Acosta como corrector oficial, además de Blas Valera, Alonso de Barzana y Bartolomé de Santiago, aspectos que ha destacado entre otros José Alcina Franch (Acosta 1987: «Prólogo»).

Todo apunta, pues, a que Alonso de Barzana fue un elemento decisivo en la implantación escolar en Juli como fase previa a la monumental obra de Bertonio. Y ello, coincidiendo como dice muy acertadamente Rodolfo Cerrón-Palomino con la pérdida de prestigio de la variedad koinética descrita por Santo Tomás y la elaboración consecuente de un nuevo quechua general tras la acomodación del III Concilio Limense (Cerrón-Palomino en su edición de Santo Tomás 1560a: LIII ss.). La pretendida escuela de Juli no es sino un paso más de afianzamiento de las variedades de contacto quechua-aimaras, hecho que se produce a partir de 1586 con la obra anónima que acabamos de atribuir, aunque con reservas, a Alonso de Barzana; a partir de ésta o se va abiertamente a la variedad cuzqueña del quechua (Holguín 1607) o se hace contubernio previo con ella (Bertonio 1603). Los posteriores esfuerzos de aglutinación, que son los de la quechuística con los de la aimarística, se dan definitivamente en un solo jesuita: Diego de Torres Rubio, autor de sendas gramáticas quechua y aimara, que fueron obra de consulta generalizada durante bastantes decenios y que se escribieron por las mismas fechas que estamos comentando: primeros años del siglo XVII. Es el espíritu práctico de este autor el que se impuso, ya que de hecho es coetáneo de Holguín y Bertonio, e incluso anterior en América, si tenemos en cuenta que llegó a Perú en 1577, cuatro años antes que los citados, que arribaron en un mismo barco en 1581.

Convendrá a partir de este relevante dato que acudamos a los biógrafos de uno y otro. Bertonio, según autores como Vargas (1963) o Torres Saldamando (1882), llegó a Lima en 1581, trece años después que se le permitiera a la compañía la entrada a aquellas tierras. En 1576 la congregación aceptó las doctrinas de Juli, en tierras de los Lupaqas y allí fue a parar Bertonio en 1585, tras una estancia de cuatro años de estudio en Lima. En ese lugar, la experiencia jesuítica fue muy completa, según han mostrado Layme y Albó.⁵ Y como se

⁵ Cf. la nota anterior para estas referencias bibliográficas.

asegura en una carta de Diego Martínez (1-VIII-1578) Juli tuvo una importancia grande por ser «seminario para hazer lenguas para todo el distrito de los aymaraes», lo que confirma nuestras sospechas. La mayor parte de la vida de Bertonio transcurrió en Juli, donde permaneció hasta que fue trasladado a Arequipa y Lima a causa de sus enfermedades. Apenas una estancia de dos o tres años en Potosí, lo que le sirvió para comparar dialectos aimaras y preparar materiales lexicográficos, constituyó el paréntesis enriquecedor que nuestro autor necesitaba.

Por lo que respecta a González Holguín, según el biógrafo común Torres Saldamando, el genial cacereño permaneció también un tiempo en Juli hasta que fue enviado a Quito en 1586. Debió ser un año de intenso intercambio gramatical, del mismo modo que lo sería veinte años después por lo que respecta a la labor lexicográfica, ya que ambos autores coincidieron de nuevo en Juli, antes de que sus sendos diccionarios fuesen publicados. Si bien Bertonio tenía como informantes a los indios aimaras de Juli y González Holguín a «los muchos indios del Cuzco a quienes yo he preguntado», ambos tuvieron un nexo común cognitivo en Juli, a las orillas inspiradoras del lago Titicaca.

Ahora no nos queda sino comentar algunas de las particularidades que hacen de la gramática aimara de Bertonio una obra en parte herencia de conceptualizaciones anteriores y en parte peculiar de Juli, según se ha dicho; gramática en muchas cosas novedosa, pero asentada sobre bases gramaticales anteriormente consolidadas y apoyada en el conocimiento y asimilación de una serie de postulados lingüísticos que si no son del dominio público sí son del dominio misional con centro en Juli:

1º Se trata de una gramática en algún grado contrastiva, hecha al molde latino sobre todo en su primera parte y principios de la segunda, que no evita frecuentes referencias a las lenguas próximas como el quechua o a la de los hablantes que han de aprenderla como la española. En esto sigue la línea trazada por gramáticos anteriores (Escuela de Lima).

2º Evoluciona libremente a lo más peculiar del aimara (dialecto Lupapa) desde su segunda mitad, rompiendo cualquier molde latinizante preconcebido. Aquí es donde la creatividad de Bertonio se hace evidente y, ¿por qué no? la vena del acierto. Con ello aglutina su propia visión de gramático con la de la «escuela» a que hacemos referencia.

Al operar con la palabra, no sólo nos ofrece un continuo morfológico lexical—derivacional—inflexional, que según los autores actuales cumple adecuadamente las posibilidades del paradigma de la morfología, sino que también demuestra que existen importantes rasgos de no linealidad en la lengua que trata, con lo que su aportación supera a las de las citadas propuestas. Alude, entre otros, a factores de incremento que afectan a la transformación categorial, a su expansión o simplemente a su manifestación enfática, en este orden:

Lo que principalmente pretendo tratar en esta tercera parte — dice — es dar modo como puedan sauer se muchos vocablos, lo qual se hara señalando algunas partes del verbo, de donde muy facilmente se pueden sacar los nombres; despues se pondran algunas particulas conque se componen los nombres y otras que se interponen en los verbos: Vltimamente se tratara de las particulas de ornato, y de algunas cosas tocantes a la perfeccion de la lengua (Bertonio 1603: 253).

O dicho en otras palabras — y este orden no es caprichoso como después muestra a lo largo de cien páginas — le preocupa la incursión de la sintaxis hacia el núcleo de la palabra, acto seguido la perspectiva de extracción semántica de los derivados y por último el factor pragmático llamado a regular el equilibrio de las proyecciones anteriormente citadas. A la hora de tratar las expansiones radicales, sin cambio de categoría (pues no olvida tampoco la posibilidad contraria), distingue con nitidez los morfemas indicadores de cantidad y así agrupa, consciente de su significado semántico, el aproximativo *-ja*, el exagerativo *-catati*, el restrictivo *-mtaa*, el negativo *-navi* y el aumentativo *-ña* (los rótulos modernos son nuestros).

3º Método. El autor trabaja a veces con contrastes mínimos. Un ejemplo: *haque* tiene dos pronunciaciones, «pronunciado con suavidad significa hombre, y con aspereza a la postre significa peñasco» (p. 340). Pero el método lingüístico no está aún muy depurado; consecuencia de ello es que no llega a reconocer ciertos aspectos diferenciales importantes, como que el aimara cuenta en base 5 (p.ej. 3 es *quimsa* como en quechua, pero 8 es *quinsacallco*, a diferencia del quechua donde es *pisaq*), mientras que no ignora los rasgos contrastivos comunes como que el aimara detrae uno de diez (*tunca*) para nueve (*llalla tunca*), fenómeno que no es extraño al latín. Ciertamente se trabaja ya con sustituciones, pero aún no con oposiciones modéli-

cas. Y se carece de sistematización; por eso, a pesar de tratar adecuadamente el funcionamiento de las vocales aimaras, Bertonio no logra distinguir el efecto de las obstruyentes posvelares sobre las vocales altas adjuntas *i* y *u* que fuerza a que se abran en ese entorno a *e* y *o*. 4º Da normas sobresalientes sobre la disposición interna de las partículas aimaras al distinguir tanto las que se combinan con facilidad entre sí y con otras (*generaliter symbolas*), como las más restrictivas (*particulariter symbolas*) o exclusivas (*dyssymbolas*), así como las que pueden cambiar su colocación a tenor del significado. De este modo, por ejemplo, el orden particular del reflexivo y del causativo es relevante en aimara:

Tambien es denotar que algunas de las particulas en vna significacion se antepone a la que tiene deuaxo de si, y en otra significacion se postpone, v.g. la *si*, se antepone a la *a*, vel *ya*, quando significa la action ad inuicem y asi diremos *haychassiatha* que significa hacer que riñan algunos entresi. Pero quando la *si* denota reciprocacion en si mesmo se deue posponer a la *a*, v.g. *haychaasita*, o *llullaasitha*, que significan dexarse aporrear y engañar y desta manera puede succeder que por causa de diuersa significacion se a ya de anteponer la que se auia de posponer segun nuestra regla (Bertonio 1603: 317).

5º En quinto lugar, toma en consideración rasgos semánticos que aparecen frecuentemente en los tratados actuales, aunque no lo hicieron a principios del siglo XVII. Nos referimos a las dicotomías, ya citadas, del tipo determinado / indeterminado, racional / irracional, animado / inanimado y concreto / abstracto. Prescindiendo de algunos errores y de alguna impropiedad o desajuste — ¡que el tiempo no perdona! — esas distinciones son muy apropiadas en aimara. Así, por ejemplo:

mayni [frente a *maya*] es tambien vno quando quen tan cosas racionales, *Pani* [frente a *paya*] significa tambien dos de cosas racionales, los demas numeros son indiferentes para todas cosas (Bertonio 1603: 167).

6º Es muy propio de las lenguas del altiplano andino diferenciar entre lo visto u oído por los propios ojos y oídos de los interlocutores (hablante, oyente o ambos) y aquello que se refiere de terceros. Las consecuencias más inmediatas son la abundancia del verbo performativo *satha* ‘decir’ y su desdoblamiento en otros derivados de él con

significado performativo ‘querer’, ‘mandar’, ‘prometer’ etc. y el estilo directo netamente destacado del indirecto; es decir, el cifrado en las palabras del emisor real de lo referido: *Luys maya libro Pedroro churana sassin hua sitta* ‘has dicho de mi diciendo, Luys ha dado un libro a Pedro’, etc. Y como tal, esta particularidad no escapa a las atentas previsiones de Bertonio, quien se demora en su tratamiento durante algunas páginas (pp. 79-80 y 112-144). Pero lo más sorprendente del tema es que Bertonio descubre, y describe, la importancia de la fuente información en aimara (en relación con *tauif[-na]*):

(...) vsan los indios interponer esta particula quando van narrando alguna cosa que vieron o oyeron, a persona que no lo saue, v.g. si hablo con vna persona que no lo saue y le digo Pedro fue a Roma, dire *Pedro Romaro mataui, vel matauina* (...). Y esto es especialmente quando el que las cuenta no las vio, de manera que para que se pueda vsar desta particula o el que habla, o el que oye no ha de auer visto la cosa que narra (...). Tambien quando vno quenta desi las coss que hiço sin aduertir, o por yerro y oluido interpone esta particula, v.g. *viernesana aycha hincataui*, por olvido comi carne en viernes (Bertonio 1603: 307).

Con ello estaban echadas las anclas en el tratamiento pragmático de la gramática aimara.

7º Indicamos por último algunos aspectos más de la lingüística aimara del siglo XVII a los que no podemos renunciar ni siquiera en esta rápida aproximación a la escuela de Juli:

— Tanto Torres como Bertonio precisan con gran exactitud las cuatro formas independientes de la transitividad aimara. El primero asegura que en la transición *yo-a-ti* debe tenerse en cuenta una regla principal, ya referida: «que concordemos siempre la persona que padece (...) con el verbo» (Bertonio 1603: 42).

Ambos indican que sólo puede haber cuatro transiciones, ya sea porque la primera persona, ya porque la segunda son pacientes. Podemos asegurar que esta acotación de la transitividad pocas veces ha sido tan efectiva en tratamientos posteriores y extrañamos, sobre todo, que el citado rasgo de ergatividad del aimara, el de concordancia con el paciente, no haya sido — creemos que erróneamente — invocado después. Hay aquí, no obstante, una perversión general de la que hemos llamado simbólicamente escuela de Lima: la existencia en aimara de cuatro transiciones es impropia, dado que como sabemos

hoy se trata de una lengua con cuatro personas. A las anteriores, por tanto, habría que añadir una transición más: la que va de 3ª a 4ª persona. Así tenemos *chur-sma*, *chur-ista*, *chur-itu*, *chur-tam*, *chur-istu*, en singular, equivalentes a 'te doy', 'me das', 'me da', 'te da' y 'da (al conjunto singular formado por los participantes en esta conversación) a tú-yo'.

— Destaca Bertonio la diferencia entre nexos de palabras o cláusulas y nexos de oraciones (pp. 243-244), anunciando de lejos procedimientos de la gramática del texto, hoy vigentes sobre todo para la escuela de Longacre y para la teoría de la argumentación de Anscombe y Ducrot. Torres Rubio agrupa, lúcidamente, los pronombres personales con los demostrativos, augurando un tratamiento conjunto de la deíxis (p. 28), que por cierto es en ocasiones en aimara estrictamente *ad oculos*, es decir señalando obligatoriamente con el dedo (*cuu* 'aquello de allá'). Ambos aspectos, este y el anterior, son producto de especulaciones propias de los autores citados, solos o de acuerdo con sus informantes.

— Prescriben ambos el uso del presente omnímodo, extendido al pretérito, excepto en los verbos de cualidad o estado como *cancatha* 'ser' y sólo para la tercera persona, ya que observan la indiferencia temporal del aimara con respecto a las personas del diálogo. (En quechua este fenómeno es más restringido, ya que sólo afecta al receptor en el tiempo verbal de futuro).

— Anuncian, como ya adelantamos, el valor importantísimo de la aposición. Lo difícil es que no asocien este fenómeno con el relativo, que es igualmente aposicional en aimara y que Bertonio analiza mucho mejor que ningún otro autor haya hecho en esta lengua hasta hoy: de hecho, Bertonio niega — para nosotros correctamente — su existencia; no así la mayoría de los autores actuales, puesto que, obcecados por la perspectiva del inglés o por la de cualquier otra lengua indo-europea con pronombre relativo anafórico, se aferran en interpretar en aimara estructuras que en nada se parecen a las de la lengua de partida. Y es que el relativismo lingüístico existirá mientras haya gramáticos en el planeta. Por eso nos extraña tanto la «flexible» neutralidad del molde latino del primero, y el mejor, gramático del aimara.

No nos vamos a extender en más puntos por ahora, pues no es cuestión de traer a colación la totalidad de nuestras notas, que llenan varios folios. Muchas de ellas, además, son apenas simples sugerencias que se ofrecen al lector para futuros trabajos, o detalles técnicos que rebasan las pretensiones ponderativas de una primera toma de contacto. Lo que ha de quedar en claro es que el Altiplano andino, en las orillas del lago Titicaca, en ese punto crucial de América del Sur, del que un día emergió la cultura de Tiwanacu, fue también un numen inspirador del quehacer gramatical hispánico un siglo después del primer contacto con aquellas florecientes culturas. Pero lo que no ha de escapar a ninguno de nosotros es que debemos rendir homenaje a la actividad gramatical colectiva desarrollada en este tiempo en ese cruce de caminos andinos de América. Y no sólo cruce de caminos, sino de pueblos, culturas y lenguas: si el aimara llegaba entonces a las puertas del Cuzco, si el quechua se extendía hasta lejanas tierras al sudeste, si el puquina era lengua difícil y por tanto reconocida, habría que decir que la fusión de las tres en el pórtico de la iglesia de Andahuaylillas, venía a ser un reflejo claro de lo que acontecía en Juli, en aquel lugar simbólico en que tuvo nacimiento, y persistencia, una actividad lingüística nada común, actividad que estudios más profundos que los hechos hasta ahora deberán identificar y valorar en el futuro.

Bibliografía

- AA.VV. (1584): *Doctrina Christiana y Catecismo para Instrvccion de los Indios*, Lima: Antonio Ricardo.
- Acosta, José de (1954): *Obras*, Madrid: B.A.E. 73.
- (1987): *Historia natural y moral de las India*, edición de José Alcina Franch, Madrid.
- Anchieta, Joseph de (1595): *Arte de Gramática da lingua mais usada na Costa do Brasil*, Coimbra: Antonio Mariz.
- Anónimo (Barzana?) (1586): *Arte y Vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua, y en la lengua española*, Lima: Antonio Ricardo, edición de R. Aguilar Páez, Lima: UNMSM (1970).
- Bertonio Romano, Ludovico (1603): *Arte de la Lengua Aymara*, Roma: Luis Zanetti.

- (1612): *Vocabulario de la lengua Aymara*, Juli, Chucuyto, Francisco del Canto, edición de de Xavier Albó y Félix Layme, La Paz/Chukiyawu (1984).
- Calvo Pérez, Julio (1993): *Pragmática y gramática del quechua cuzqueño*, Cuzco: CERA «Bartolomé de las Casas».
- (1994): «La gramática de Nebrija y las primeras gramáticas del quechua», en: *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística Nebrija V Centenario 1492 - 1992*, vol. II, Murcia: Universidad, 63-80.
- (en prensa): «Premoniciones léxicas en el quechua y el español a partir del *Lexicon* de Domingo de Santo Thomas (1560)», en: *Homenaje a Antonio Roldán*, Murcia.
- (no publ.): «Las gramáticas aimara de Ludovico Bertonio y Diego de Torres Rubio: dos nuevos hitos en la lingüística española del Siglo de Oro».
- González Holguín, Diego (1607): *Gramatica y Arte nveva de la lengva general de todo el Peru llamada Lengua Qquichua o del Inca*, Lima: Francisco del Canto.
- (1608): *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*, Lima: Francisco del Canto.
- Huerta, Alonso de (1616): *Arte de la lengua quechua general de los Yndios de este reyno del Piru*, Lima: Francisco del Canto.
- Moreno Fernández, Francisco (1994): «Antonio de Nebrija y la lexicografía americana del siglo XVI. A propósito del *Lexicon* de Fray Domingo de Santo Tomás», en: *Voz y Letra* 5/1, 79-104.
- Nebrija, Antonio de (ca. 1486): *Introducciones latinas contrapuesto el romance al latín*, Salamanca (en latín: *Introductiones latinae*, Salamanca 1481).
- Rivet, Paul/Créqui-Monfort, Georges de (1951 - 1956): *Bibliographie des langues aymará et kichua*, 4 vols., París: Institut d'Ethnologie.
- Ruiz de Montoya, Antonio (1640): *Arte de la lengua guaraní*, Madrid.
- Santo Tomás, Domingo de (1560a): *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Peru*, Valladolid: Francisco Fernandez de Cordoua, edición crítica de Rodolfo Cerrón-Palomino, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica (1994).
- (1560b): *Léxicon o Vocabulario de la lengua general del Peru*, Valladolid: Francisco Fernandez de Cordoua.
- Torres Rubio, Diego de (1616): *Arte de la lengua aymara*, Lima: Francisco del Canto.

- (1619): *Arte de la lengua quichua*, Lima: Francisco Laso. Con las adiciones de Juan de Figueredo «Vocabulario de la lengua chinchaisvuyo, y algunos modos mas vsados en dicha lengua», Lima: José Contreras (1700).
- Torres Saldamando, Enrique (1882): *Los antiguos jesuitas del Perú*, Lima: Imprenta Liberal (1885).
- Valdivia, Luis de (1606): *Arte y Grammatica general de la lengua que corre todo el Reyno de Chile*, Lima.
- Vargas Ugarte, Rubén (1963): *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos: Imp. Aldecoa Lima.